

- Hacia una teología mestiza desde América Latina.

La actual coyuntura teológica de América Latina y del Caribe presenta un paisaje a la vez extremadamente rico y diverso, por una parte, pero también lleno de interrogantes a la medida del momento cultural, social y político por el cual está pasando nuestro continente en el mundo globalizado. La presente reflexión no pretende proponer un diagnóstico preciso de dicha coyuntura ni elaborar alternativas definitivas. Situándonos en la gran movilidad del mundo de hoy, queremos aquí, con mucha modestia, compartir inquietudes e intuiciones parciales y provisionales.

Estas inquietudes e intuiciones se inscriben, por cierto, en un itinerario personal desde la Teología de la Liberación, vivida y releída a partir de un arraigo cultural y eclesial específico: el mundo Aymara en el marco de la experiencia de la Iglesia Surandina peruana. Como discípulo de dicha corriente, pretendo sin embargo interrogarla y cuestionarla profundamente desde el contexto de la posmodernidad latinoamericana. Contrariamente a algunos de mis colegas, creo que este momento de la historia no es una simple variante del anterior. Por lo tanto, estimo que los aspectos de novedad radical de esta cultura exigen una renovación igualmente radical de nuestros acercamientos teológicos a ella si queremos que la teología siga siendo signo, como lo fue en las anteriores décadas, en este continente.

Creo además que no es la hora, y por un buen tiempo, de los *relatos grandes y holísticos*. Por el contrario, comparto la perspectiva de muchos teólogos que estiman necesario volver, por lo menos temporalmente, a una *teología de señales*, de *pequeños relatos*, de acercamientos por pinceladas inacabadas, parciales y múltiples. Es en esta perspectiva que propongo, en estas páginas, sintetizar estas intuiciones bajo el único vocablo de lo “*mestizo*”. Precisaré más adelante lo que entiendo por una *teología mestiza latinoamericana*.

I Una evaluación de 35 años de teología latinoamericana.

Indudablemente, la teología específicamente latinoamericana nace al fragor de Vaticano II. Paradójicamente, podríamos considerar el Concilio como el auge máximo y, a la vez, el canto del cisne de la hegemonía teológica occidental europea. No carece de importancia recordar que nuestra teología tiene su origen en un discurso occidental *acabado*, en los dos sentidos de discurso *pleno* y discurso *terminal*.

Con la opción por los pobres, la conferencia de Medellín inaugura, de alguna manera, el camino hacia un discurso teológico latinoamericano cada vez más autónomo. Con Puebla y Santo Domingo esta teología nuestra irá adquiriendo sus propios campos y sus propios métodos.

Pero, más aún que de acontecimientos institucionales, esta madurez teológica brota de la experiencia histórica dolorosa de nuestros pueblos. Se trata de una teología de acompañamiento, comunitaria y mística, una teología comprometida con el cambio de la historia de los pobres. Es desde estos *nuevos lugares hermenéuticos*, reanudando así con la más pura tradición patristica, que la teología latinoamericana empieza a suscitar simpatía y temores. Inspira también prolongaciones variadas en los continentes dependientes como África y Asia, y hasta en sectores cada vez más numerosos de las Iglesias del primer mundo.

Pero esta niña, concebida en el tálamo de la modernidad, no puede ocultar sus orígenes, especialmente en cuanto a sus *a priori metodológicos* y sus referencias permanentes a *la primera y segunda ilustración*. Si la *Biblia* es, sin lugar a duda, la verdadera columna vertebral de nuestra teología latinoamericana, no se puede negar tampoco que sigue siendo un discurso occidental y moderno, en particular en lo que llamaremos en adelante su afán *holístico*, desde lo sociopolítico principalmente.

En este sentido, nos atrevemos a preguntarnos si la Teología de la Liberación, a la vez heredera y creadora desde los pobres, no es finalmente el “*último gran relato*” de la modernidad. Yo soy consciente de lo que esta afirmación tiene de escandaloso para muchos de nosotros. Por lo tanto intentaré sustentar este interrogante a lo largo de mi propuesta.

No se puede negar, evidentemente, que la gran mayoría de las nuevas exploraciones teológicas en el continente han sido bautizadas en el baptisterio de la Teología de la Liberación. En efecto, la *opción por los pobres* constituye el tronco de un árbol teológico cuyas ramas se han ido multiplicando y diversificando al infinito en los últimos años.

Que se trate de la teología India o Afro-americana, del feminismo teológico, de las teologías narrativas populares, de las corrientes ecuménicas o del florecimiento de los estudios bíblicos, el sello latinoamericano de dichas corrientes es siempre la opción por los pobres. Sin embargo, estas ramas, extendiéndose en direcciones muy diversas, penetran a su vez en el tupido mundo de la cultura posmoderna. Me pregunto seriamente si la sabia originaria de la Teología de la Liberación será capaz de alimentar la reflexión que surge ya desde estos nuevos foros. Si el tronco no cuestiona seriamente su anclaje en la modernidad corre el riesgo de no poder seguir siendo referencia en la selva posmoderna.

En definitiva, la gran pregunta que quisiera debatir aquí es la de saber si la posmodernidad es sólo la *crisis de la modernidad* y, por lo tanto, de la Teología de la Liberación, o si esta crisis es también y ante todo un *reto* y una oportunidad para dicha teología. En otras palabras: ¿No sería este un tiempo para la *refundación* metodológica y hermenéutica de la Teología de la Liberación para que pueda seguir siendo fiel a sus presupuestos espirituales fundamentales?

II *Los debates posmodernos y la refundación de la teología latinoamericana.*

Si nuestra hipótesis de la urgencia de refundación del discurso teológico en nuestro continente se puede sustentar, será, con toda evidencia, desde un análisis cuidadoso de los diversos debates posmodernos. En esta etapa de nuestra reflexión, quisiéramos, simplemente, evocar algunas de las variantes más significativas de dichos debates en confrontación con la modernidad.

Asumimos primero aquí la intuición de la socióloga francesa de las religiones, Danielle Hervieu Leger, cuando afirma que el paso de la modernidad a la posmodernidad se manifiesta por la pérdida de la *pertenencia grupal* a favor de una dinámica de *participación plural y cambiante en un sistema de redes*.

En la modernidad, en efecto, el hombre y la mujer se veían inscritos, de antemano, de alguna manera, en un universo grupal predeterminado como la religión, la nacionalidad, el sexo, la clase social etc. Esta “inscripción” determinaba una vez por siempre su marco de *pertenencia* dentro del universo social. Este universo, por su parte, iba forjando el individuo, mental y espiritualmente, propiciándole una referencia global para todas sus actitudes y todos sus comportamientos.

En cambio, la cultura que está surgiendo de la posmodernidad se caracteriza por una propuesta totalmente diferente: la experiencia de las *redes*. Cada individuo, en efecto, se implica, según los momentos y la dinámica de sus necesidades y deseos, en una pluralidad de redes que no lo comprometen más allá del espacio específico de cada una de ellas y por el tiempo que el propio individuo decida. La red no funciona, en absoluto, como referencia global o marco de pertenencia permanente como lo hacían los grupos. Al contrario sirve de plataforma para el *ensayo* y la *prueba* permanentes de alternativas *provisionales* y *plurales*, a nivel afectivo, espiritual, ideológico etc.

Este cambio copernicano implica una revolución del discurso y de las ideas que lo sustentan. En efecto, en una cultura de las redes, los discursos globales y totalitarios pierden no sólo de su pertinencia sino de su credibilidad. La crisis profunda de las instituciones de transmisión (familia, pareja, estado, escuela, religión) que vivenciamos en este momento, es ante todo la crisis de la justificación ideológica global de dichas instituciones. La red no necesita, a priori, de *instituciones* sino de *canales*.

Es en este sentido que consideramos el lenguaje posmoderno, por definición, *parcial*, *cambiante* y *múltiple*. La tendencia a la globalización económica, cultural y política no desmiente fundamentalmente esta afirmación. Dicha globalización no se constituye sobre la base de un discurso ideológico (aún si no le falta ideologías implícitas ajustificadoras). Lo globalizado es precisamente el sistema, es decir las redes y los canales. En esta misma línea, la *cultura de masa*, propia de la modernidad en su cumbre ideológica, está, quizá, en un momento de decadencia radical a favor de lo que podríamos llamar una *cultura virtual*. La sociedad global, es todo salvo una sociedad masiva.

Cuando se señala esta crisis de las ideologías en posmodernidad, se suele asociarla a la muerte de las utopías. Pensándolo bien, quizás nos se trate tanto de muerte de las utopías como de cambio de su expresión. Bajo la modalidad ideológica de la modernidad, la utopía se presentaba como un *modelo abstracto* ideal e imaginario, una proyección hacia el futuro de ideas compartidas por el grupo y que alimentaban su militancia. En posmodernidad, en cambio, la utopía es *experiencia simbólica*, no ya de un modelo ideal sino de un misterio interno a la realidad. Si el proyecto moderno participaba de una cierta visión del *bien* y de la *verdad* por alcanzar, lo que moviliza la cultura posmoderna es el deseo concreto y dinámico de la *armonía*. De alguna manera pasamos de una *utopía ética* (modernidad) a una *utopía mística* (posmodernidad), la segunda surgiendo como cuestionamiento histórico de la primera.

Este vuelco hermenéutico fundamental, tiene consecuencias directas para el discurso religioso y, más específicamente, para la teología. Así, todo nuestro discurso de la *salvación* participa de la ideología ética moderna, mientras la propuesta de la *sanación* contribuye a la búsqueda mística posmoderna. En lo que toca la Teología de la Liberación, no es casualidad que su terreno privilegiado sea, precisamente, la *crisología*, es decir una ética cristiana de la encarnación y de la salvación en la historia. Es ahí donde se posiciona como un relato moderno al igual que Gaudium et Spes y el conjunto del Concilio Vaticano II y el magisterio continental de las últimas décadas. Intuimos, al contrario, que la propuesta teológica para la posmodernidad tendrá que optar principalmente por la *neumatología*. Como lo he sugerido en otra oportunidad, me inclino a interpretar teológicamente la civilización posmoderna como el tiempo del Espíritu. Si así es, tendremos que referirnos a experiencias no muy familiares para la Teología de la Liberación como son la gran teología oriental y patrística, algunas intuiciones más recientes del movimiento carismático y, además, todo el rico mundo místico de las religiones

originarias y afroamericanas de nuestro continente. Desde la perspectiva del Reino, es tiempo de pasar del *todavía no* de la militancia posconciliar al *ya* difuso y escondido en la realidad móvil de nuestro siglo. Estas nuevas referencias constituirán, sin duda alguna, una revolución metodológica y hermenéutica para nuestra teología.

III Vigencia y refundación de la Teología de la Liberación.

Si hablamos de una necesaria refundación de la Teología de la Liberación es precisamente porque creemos en la vigencia de sus fundamentos. Es sabido, en efecto, que la refundación no es una especie de “*tabula rasa*” para reiniciar desde cero, sino un retorno a los fundamentos, a una experiencia fundante. Por lo tanto, vigencia y refundación siempre tienen que afirmarse simultáneamente.

Veamos, primero, como las intuiciones fundamentales de nuestra teología siguen vigentes en contexto de posmodernidad, simplemente porque estos fundamentos son evangélicos. La primera de estas intuiciones fundantes es la íntima *articulación entre la ética y la mística*. Así, aún si las preocupaciones esenciales de una primera etapa de la Teología de la Liberación, como su mismo nombre lo señala, fue de corte esencialmente ético, nunca los teólogos latinoamericanos han dejado de afirmar que la fuente de este cambio ético de la historia era la mística. Ya en las primeras páginas del libro de Gustavo Gutiérrez, en 1968, se define la propuesta de la Teología de la Liberación como una *experiencia contemplativa* de la historia. Más tarde, el retorno espiritual al “*propio pozo*” marcará uno de los vuelcos más significativos en el itinerario del padre de nuestra teología. En este sentido, la exigencia hermenéutica de la posmodernidad se presenta como un desplazamiento de acentos hacia lo místico sin perder de vista, por supuesto, la exigencia ética de todo discurso cristiano. Se trata, de alguna manera, de desarrollar este segundo aspecto de la intuición fundante que se había quedado algo letárgico ante la urgencia de propuestas de alternativas éticas históricas.

Otra intuición de la Teología de la Liberación conserva toda su vigencia, aunque en sentido diferente, en contexto de posmodernidad. Se trata de la afirmación del *pobre como sujeto de la historia*. En ambiente de modernidad, y desde el lenguaje de la segunda ilustración, esta intuición fue desarrollada, más bien, en términos colectivos y sociopolíticos. De ahí que se haya plasmado en lo que llamamos más arriba uno de los últimos grandes relatos de la “modernidad acabada”. Pero el pobre como sujeto de la historia es un presupuesto central aún en una aproximación por pinceladas y desde los pequeños relatos de la posmodernidad. Que enfoquemos la gran utopía del Reino como “*todavía no*” o que nos aproximemos a las señales modestas y parciales del Reino como un “*ya*” en dolores de parto, como en el capítulo 8 de la carta a los Romanos, el pobre sigue siendo, para nosotros, desde el evangelio, el protagonista central de la *historia grande* como de su trama de *pequeñas historias provisionales*.

Finalmente, quiero señalar, entre muchas otras, una última opción de los teólogos latinoamericanos totalmente vigente en la cultura posmoderna. Hablo de la *encarnación y compromiso* sociopolíticos y pastorales del propio *teólogo*. Nuestra mirada de fe sobre nuestros contemporáneos ya no parte del último piso de un edificio universitario sino de la cancha de la historia. Si Jesús es el teólogo de los teólogos, tenemos un predecesor fidedigno en dicha opción. Una vez más, lo vigente de la Teología de la Liberación es su arraigo profundamente evangélico.

Pero, el retorno a dichos fundamentos exige también una autocrítica seria y un cuestionamiento sincero a la luz de la historia reciente. Si estamos de acuerdo para considerar que la columna vertebral del método en Teología de la Liberación es aquella vieja tradición patrística de la *Lectio Divina*, es decir una relectura bíblica de la realidad, sin embargo no se puede negar que los teólogos latinoamericanos, solidarios en esto de las corrientes más ricas del pensamiento moderno del continente, supieron recurrir con inteligencia y discernimiento, a otros instrumentos de análisis típicos de la segunda ilustración, como se suele llamar el discurso socialista. Esta opción, ligada a lo que llamamos más arriba la opción por la encarnación y el compromiso del teólogo, llevó, indudablemente a privilegiar las miradas de corte sociológico. El método escogido combinó con mucho acierto los aportes de las ciencias sociales con los instrumentos específicos del acercamiento teológico. Si esta entrada pluridisciplinaria, típica de las ciencias humanas modernas, produjo mucho fruto en las décadas anteriores, en particular en lo que toca el análisis de la realidad, hay que reconocer que resulta insuficiente para dar cuenta de los nuevos y sorprendentes retos de la experiencia posmoderna. Con toda evidencia, es urgente replantearse nuevas opciones metodológicas, menos hólísticas quizás, pero que permitan una lectura simbólica más afinada de fenómenos nuevos, diversos y algo huidizos. En el mundo de las ciencias humanas, convendría, quizás, privilegiar alternativas desde la semántica o la antropología cultural en sus últimos desarrollos, por ejemplo. Es lo que propondremos, a modo de simple esbozo, hablando de lo mestizo.

Además si, más que un *discurso*, la Teología de la Liberación es un *proyecto*, tenemos que preguntarnos sobre los logros y los fracasos de dicho proyecto. Indudablemente, la Teología en este continente ha contribuido poderosamente al surgimiento de una Iglesia de base compuesta de comunidades creyentes formadas a la lectura de la realidad desde la Biblia. Además, esta teología ha formado y asesorado toda una generación de laicos, obispos y pastores que han liderado en América Latina el compromiso eclesial por la justicia y el cambio. Por otra parte, como lo hemos señalado al inicio, muchas nuevas corrientes teológicas salen de este tronco de pensamiento común.

Sin embargo, hay que reconocer que, a la par con Vaticano II, la Teología de la Liberación no pudo prever el choque cultural y religioso que presenciamos hoy. Entre el repliegue y la crisis global, los pobres, lejos de haberse levantado, son las principales víctimas de un sistema que no necesita de ellos. Las organizaciones populares, políticas y gremiales prácticamente han desaparecido o se ven remplazadas por nuevas redes de intereses coyunturales. La Institución eclesial ha dejado de ser un agente de cambio significativo en el torbellino caótico del neoliberalismo triunfante y los sectores más conservadores tienen el viento en popa de norte a sur. La delincuencia a todo nivel se ha vuelto el modo privilegiado de la transacción social y la corrupción generalizada desmiente cada día más claramente la utopía ética de un Reino próximo en llegar.

En síntesis, como en la Babilonia del Exilio, o en la coyuntura cristiana del Apocalipsis y de la carta a los Hebreos, la esperanza está en crisis y exige motivos de aguantar y de resistir en la tempestad generalizada. Lo que llamamos aquí los *pequeños relatos* participa de una preocupación, que podríamos llamar apocalíptica, por buscar y desentrañar las señales modestas, y muchas veces hundidas y escondidas, del germen de un Reino en dolores de parto.

En lo que los especialistas del análisis de coyuntura llaman hoy el *cambio de época*, para caracterizar el momento actual, es conveniente preguntarnos donde acertamos y donde nos equivocamos en la lectura de fe de nuestra historia continental. En la línea de Vaticano II y

Medellín, parece que hemos pecado de *optimismo* y de *apuro* en cuanto a la conciencia popular y la capacidad de sus organizaciones para emprender un Éxodo que tarda, con toda evidencia, a arrancar. No hemos percibido con suficiente agudeza el profundo arraigo de fuerzas irracionales de las culturas y de las convicciones religiosas y su asombrosa capacidad de resurgimiento en contextos de extrema vulnerabilidad socio-económica como la nuestra.. Frente a nuestra confianza por la organización, debemos constatar la victoria del caos y de la violencia como único modo actual de transacción social.

Por otra parte, la caída del muro de Berlín y la práctica desaparición de los socialismos históricos con su polarización Este-Oeste, constituyen una decepción radical ante las esperanzas de alternativas inmediatas a la injusticia capitalista. La complejidad del capitalismo neoliberal, además, nos deja perplejos. Ya no se puede ubicar con claridad donde está el faraón y por donde anda Moisés. La globalización y su cinismo absoluto para con los pobres, nos humillan al denunciar nuestro maniqueísmo inconsciente, sustentado en una lectura quizás demasiado superficial de la dialéctica de la lucha de clases. Por fin, la coyuntura actual, a la diferencia de nuestras lecturas optimistas, revela la buenísima salud del capitalismo mundial y su asombrosa capacidad de renovarse a favor de las crisis sucesivas de sus challengers, hasta volverse el único sistema mundial real. En resumen, todo nuestro aparato ideológico de interpretación de la realidad y hasta nuestras referencias bíblicas privilegiadas (Éxodo y profetas), como también nuestros supuestos agentes históricos de la liberación esperada, se ven rotundamente desmentidos por los hechos. No admitir esta derrota sería practicar la política de la avestruz. Que se me entienda bien. No quiero aquí aprobar a los teólogos neoliberales que, a la par con los profetas del “fin de la historia”, consideran que la actual situación es la mejor posible. Todo lo contrario. Es precisamente porque pienso que es la peor posible y que está consolidando su poderío universal, que me parece urgente refundar una Palabra desde las víctimas de esta nueva “Bestia”, para retomar la expresión apocalíptica, aunque no tenga rostro pero sí tentáculos infinitos.

Por lo tanto, refundar la Teología de la Liberación supone, a la vez, *reasumir en profundidad sus fundamentos evangélicos* más acertados, *desarrollar algunas intuiciones* quedadas a nivel de esbozos y *replantearse*, a partir de la actual denuncia histórica, tanto el *aparato de análisis* socio-político como las *referencias bíblicas privilegiadas* desde un discurso de modernidad en parte obsoleta.

Lo que afirmamos aquí no significa tampoco que desautoricemos dicho discurso sino que lo llamamos a una transformación y a una verdadera refundación en aras a sus propios presupuestos epistemológicos esenciales: la Palabra se encarna en la “única historia” de la humanidad, especialmente la historia leída desde los pobres, que, por el compromiso mismo de Dios y de los creyentes en ella, se vuelve “historia de salvación”. Negar la crítica de la actual coyuntura sería negar nuestras propias opciones teológicas de partida

IV *El mestizaje: reto de la posmodernidad.*

Existe, en nuestro continente, todo un discurso ideológico perverso entorno a nuestra cultura supuestamente mestiza. Esta afirmación ligera nos dispensa de un análisis más serio y profundo indispensable. Por tal motivo, quiero aquí, en un primer momento, aclarar y distinguir algunos conceptos de base, prestándomelos de los trabajos sumamente acertados de Serge Gruzinsky.

Este autor hace una distinción entre tres expresiones de encuentros culturales. Habla en primer lugar del *pluralismo cultural* que podríamos llamar una simple cohabitación simultánea de diversos discursos culturales que no se afectan mutuamente de manera significativa.

A esta primera aproximación, añade la noción de lo *híbrido*. Se trata de un encuentro real y mutuamente “afectante”. Pero esta mutua afectación no va más allá de la combinación de discursos diversos que mantienen su coherencia respectiva en una polifonía (¿o “cacofonía”?), sutil y en permanente transformación, de comportamientos, actitudes y creencias abigarradas. Dicho hibridismo podría dar cuenta, sin duda, de muchos fenómenos culturales posmodernos.

Al hablar de *mestizaje*, al contrario, señalamos un proceso creativo permanente que, desde el pluralismo y el hibridismo, procesa progresivamente una nueva cultura de síntesis. En tal sentido, el mestizaje se vuelve un *proyecto* alternativo de sociedad más o menos consciente. El fenómeno lingüístico del surgimiento de los “Creoles” en América Latina, por ejemplo, podría, con toda legitimidad, definirse como un proyecto mestizo. Muchas manifestaciones de la religión popular en nuestro continente también.

A partir de estas rápidas aclaraciones conceptuales podríamos preguntarnos si, verdaderamente, América Latina es un continente mestizo. En primer lugar habría que matizar al infinito a partir de la inmensa diversidad cultural e histórica de nuestro continente, de norte a sur. Por otra parte, no hay que confundir una *ideología* mestiza con un *proyecto* de mestizaje. El *criollismo*, por ejemplo, no pasa de ser una simple ideología justificadora de estructuras culturales y políticas fundamentalmente injustas y desiguales.

Pero, de que nuestro continente sea un espacio pluricultural e híbrido, no hay ninguna duda. No podemos negar, tampoco, que existen muchos esbozos mestizos muy valiosos en cada uno de nuestros países. Además disponemos de argumentos importantes, como el idioma y, hasta cierto punto, la religión, que favorecen la propuesta de un proyecto mestizo.

A partir de las reflexiones anteriores creemos que América Latina, a pesar de encontrarse todavía en una fase de puro pluralismo cultural o de procesos culturales híbridos, podría ser el *laboratorio* ideal de un proyecto mestizo, el cual nos parece ser la verdadera utopía alternativa de la posmodernidad globalizada.

V *Hacia un proyecto mestizo creyente en América Latina.*

Antes de hacer una propuesta teológica estructurada, nos parece conveniente balbucear algunas simbólicas nuevas. El mestizaje, en efecto, es un proceso de ensayos sucesivos, una búsqueda de lenguajes nuevos, nacidos de otros encontrados y entrelazados.

Así, por ejemplo, al comenzar estas reflexiones, partimos de la imagen del árbol con sus ramas. Esta parábola implica, en efecto que la sabia parta siempre de un mismo tronco y se esparza por las ramas siempre dependientes del tronco. Tal triunfalismo inconsciente es una tentación permanente del discurso cristiano en América Latina, incluyendo la Teología de la Liberación. Proponemos, al contrario, en una perspectiva más posmoderna de redes interconectadas, optar por una *simbólica polifónica y musical* donde cada miembro de la orquesta aporta su propio timbre, su propia melodía y su propia estructura rítmica en una construcción común que no tiene ni origen ni fin precisos.

En teología, esta búsqueda de nuevos lenguajes significa también una *nueva referencia hermenéutica*. En varias oportunidades, hemos hablado de la posmodernidad como de una cultura del movimiento más que de las estructuras estables. Una teología del mestizaje

posmoderna tendría que explorar esta nueva hermenéutica. Se trata de buscar mas insertarse en “*movimientos de sentido*” que de ubicar, como se decía en contexto de modernidad “acabada”, los “*lugares teológicos*”. La noción de lugar me parece obsoleta, en efecto, en una reflexión que intenta dar cuenta de una cultura del encuentro y desencuentro perpetuo, del movimiento sin contornos precisos.

Esta nueva hermenéutica implica, a su vez, la urgencia de un *nuevo método* de acercamiento teológico a la realidad. Para utilizar una imagen bíblica, propongo pasar de un sistema de *lenguaje denotativo*, aquel privilegiado por el *profetismo clásico* y las *ciencias humanas*, adoptado por la teología occidental, y especialmente latinoamericana, desde mucho tiempo, para orientarnos más bien hacia una *semántica simbólica*, parabólica de tipo *apocalíptico*, a la manera de la teología y de la mística orientales y, paradójicamente, también de la visión indígena latinoamericana. Es lo que llamábamos, al comenzar estas reflexiones, una *teología de señales*, narrativa y poética, de evocación más que de denotación, una teología de “*éxtasis histórico*” a la manera de la teología apofática. En efecto, la cultura del mestizaje posmoderno resulta tan compleja para ser abarcada, que ningún discurso, en adelante y por largo tiempo, podrá cernirla de manera satisfactoria.

Estos replanteamientos no son propios de la teología sino de las ciencias humanas en general. No es nueva la discusión sobre *campo, objeto y punto de vista* en ciencias de lo humano. Cada vez más, en una perspectiva interdisciplinaria, opción que adoptó desde un comienzo la Teología de la Liberación, como lo hemos dicho más arriba, la propuesta de las ciencias humanas es la de renunciar a todo objeto específico como también a establecer un campo exclusivo de sus investigaciones, para optar más modestamente por un punto de vista propio sobre toda realidad humana. Así, todo fenómeno donde están implicados los humanos puede ser objeto de estudio en cualquiera de esas ciencias. Cada una, sin embargo, adoptará un punto de vista específico para observar y dar cuenta de dicha realidad.

¿Cuál es, entonces, este “punto de vista” de la teología en el concierto de las ciencias humanas en posmodernidad? En una cultura de redes en perpetua interacción, lo nuestro, desde la fe, es la trama entrelazada de *lo místico* y *de lo ético*. En efecto, la crisis posmoderna es, sin lugar a duda, la obsolescencia de las referencias éticas de la modernidad para guiar las opciones sucesivas de los humanos en las nuevas realidades movedizas. En este sentido la posmodernidad es el antípoda de la cultura de Qohelet donde todo se repetía y, por lo tanto, encontraba siempre la misma respuesta comportamental y valorativa. La dialéctica comportamiento moral - ética está atravesando quizás la crisis más grave de la historia de la humanidad. Es urgente, por lo tanto, replantearse radicalmente desde donde podemos proponer una referencia valorativa y una propuesta de actitudes y comportamientos en esta coyuntura.

Pero, por otra parte, esta cultura sin brújula ético-moral es también una cultura de la utopía mística, una civilización en busca de experiencia, de armonía y de reconexión con el misterio. Este punto de vista, no solamente es específico de toda lectura de fe sino que, además, es la fuente y el origen de toda propuesta ética creyente. En tal sentido, en la trama movediza de la cultura, la teología tiene que explorar, desentrañar y revelar la red entrelazada de la mística y de la ética que, unidas, atraviesan toda la realidad.

VI *Algunas propuestas para una teología mestiza.*

A modo de conclusión de estas modestas consideraciones, quiero proponer aquí algunas temáticas prioritarias que necesitaríamos abordar y trabajar para entrar en lo que llamo un teología mestiza para la posmodernidad latinoamericana.

El fundamento doctrinal y dogmático de tal teología tendría que desplazarse de lo cristológico hacia lo *trinitario*. En efecto, el dogma de la Santísima Trinidad aborda el misterio de Dios desde la reciprocidad. Para utilizar el lenguaje que adoptamos aquí para hablar de la cultura posmoderna, diríamos que la doctrina trinitaria ve a Dios como una experiencia “*en red*”. Además, es desde esta dinámica de lo divino que toma sentido lo que dicen la Cristología, la Neumatología y, en síntesis, toda la teología fundamental.

Desde este presupuesto, me gustaría volver a trabajar la *teología del Espíritu* como experiencia de creación permanente. En vez de centrar la atención en el Jesús de la historia, lo que se hizo con muchísimo provecho en la etapa anterior, nos convendría seguir los movimientos creativos del Espíritu en la historia. Espíritu como maestro de la provisionalidad desde donde surge lo eterno. En esta línea el *Reino* no se abordaría ya tanto como utopía, es decir como realización y proyecto, sino como *sinfonía, armonía y reconciliación* sucesivas y permanentes de diferencias.

En el nivel eclesiológico, propondría pasar de las confrontaciones “a la Babel” sobre unicidad de la expresión de la verdad, hacia *Pentecostés* como experiencia común en la diversidad. La *catolicidad* de la Iglesia, vista desde Pentecostés se comprendería, de nuevo, como polifonía en una concepción musical del mundo y del Reino. La historia como concierto donde la Iglesia colabora y revela el Espíritu creador y armonizador.

Uno de los iconos privilegiados de esta eclesiológica tendría que ser la *epifanía* como revelación de la catolicidad polifónica de la Iglesia.

Estas nuevas prioridades (que no excluyen, por cierto, las demás dimensiones del discurso de la fe), desembocarían en una nueva *lectura ético-moral* de la historia que intentaría privilegiar lo *inacabado, lo provisional* como posibilidad de surgimiento permanente de Dios en los acontecimientos sucesivos.

Estas intuiciones tienen como consecuencia que nuestra teología renuncie al discurso para inscribirse en el *debate* de civilización y de humanidad. No quiere decir que vaya a dicho debate sin bagaje de convicciones y opciones. Pero este bagaje tendrá que compartirse en el escenario plural donde se ejecute con otro el concierto. En tal sentido, como lo sugerí y reivindicé varias veces en el pasado, creo que la posmodernidad es un tiempo para la herejía más que para la definición. Por naturaleza, la herejía es búsqueda, confrontación y balbuceo en un contexto forzosamente provisional. Lo nuestro evidentemente La “herejía” es decir la búsqueda y la indefinición es el “lugar” teológico del mestizaje en proceso de creación y de forja.

Todo lo anterior supone que se declare el fin de toda hegemonía ideológica e intelectual para insertarse en la posibilidad permanente del otro y de lo otro.

Simón Pedro Arnold o.s.b.